

qué momento se funda la filosofía occidental?, ¿su origen es metafísico, lógico, mítico o literario?, ¿la escritura es condición suficiente y necesaria para afirmar el inicio de la filosofía? Para Mejía Toro el teatro filosófico funda la filosofía occidental porque a través de sus diálogos busca la sabiduría, la pregunta muestra el deseo del filósofo por saber; las palabras manifiestan el pensamiento, las perspectivas sobre el mundo; porque el teatro se constituye en la mediación del pensamiento filosófico; por eso Platón sería el primer filósofo propiamente dicho de la civilización occidental.



El teatro filosófico y la rapsodia de Jorge Mario Mejía Toro es un ejemplo de la manera como la interpretación de un diálogo pequeño como el *Ion*, en comparación con la extensión de otros diálogos de Platón, sirve de disculpa para establecer una propuesta hermenéutica que engloba a la historia de la filosofía occidental. En algunos apartes del libro el autor se muestra como un exponente latinoamericano de filosofía profesoral, quien parapetado en la universidad hace alarde de su tecnicismo y su humanismo clásico. En otras partes quiere mostrarse solidario con otros investigadores, europeos por cierto, dando a conocer sus interpretaciones de la obra platónica. Pero al final se manifiesta como un hermeneuta atrevido; entonces lanza su tesis del teatro platónico como fundación de la filoso-

fía occidental, Platón como filósofo primigenio, Atenas como el ombligo del mundo.

JHON ROZO MILA

Digresión sobre una creencia

**La Virgen se sigue apareciendo:
un estudio antropológico**

Fabián Sanabria Sánchez

Facultad de Ciencias Humanas,
Centro de Estudios Sociales, CES,
Universidad Nacional de Colombia,
Bogotá, 2004, 174 págs.

La Santísima Virgen... ese ícono religioso de talla contrarreformista; personaje que bien ha abanderado importantes causas políticas (y militares) en el mundo judeocristiano; figura en la que convergen, además, todos aquellos valores sobre lo positivamente femenino en Occidente: la santa, la madre, la mediadora, la abnegada ante el incuestionable poder patriarcal... Virgen, santa y madre, cuya concepción inmaculada sentó uno de los presupuestos católicos más influyentes en lo ideológico y político... Su imagen es el punto de convergencia de dispositivos sociales en plena operancia, particularmente desde el complejo dominio de "lo sagrado".

Fabián Sanabria plantea un análisis del *imago* de la Virgen María desde su carácter de "creencia contemporánea", inserta en una red de relaciones sociales mediada inevitablemente por lo político. En palabras del autor, en este trabajo el propósito central fue "objetivar las 'condiciones sociales de producción'" de una "creencia práctica presentada de una cierta manera a través de la 'reconstrucción de un recuerdo'" (págs. 71-72). En específico, se centra en el culto mariano generado en torno a la aparición y al milagro; culto expresado en una adherencia a nuevas formas comunitaristas que están teniendo lugar actualmente en el campo religioso.

En el caso de los cultos marianistas, como lo sustenta Sanabria, la feligresía transita entre el *peregrinaje* y la *adhesión*, en una condición que se des-territorializa y se arraiga en nuevos y espontáneos sitios de culto. Lo religioso ya no se reduce al templo histórico; al parecer comienza a "des-sacralizarse" y a inundar los espacios catalogados como "profanos". El monopolio que ostentaban los "administradores de lo sagrado" está siendo detentado hoy por hoy por las capas inferiores o rasas de las iglesias históricas.

Aquello no puede desvincularse de las nuevas dinámicas de la identidad, donde el sujeto (religioso, en este caso) ya no está inscrito inevitablemente en una posición fija que lo rotula y lo limita. Los sujetos hoy hablan y recorren el mundo a partir de múltiples posiciones que configuran su identidad, no sólo sincrónica sino diacrónicamente hablando. En ese sentido, el trabajo de Sanabria es manifiesto: la identidad del creyente contemporáneo es múltiple y móvil. Quizá son dos figuras a las que él alude las que mejor connotan este fenómeno: la del "peregrinaje" y la del "paseante-adherente". La primera nos habla ya no de una simple confesionalidad, sino de un "itinerario de fe", un ejercicio dinámico de un "creer práctico" que se confirma y se actualiza en su recorrido. La segunda figura nos plantea una doble (o múltiple) condición del creyente, una simultaneidad entre el sujeto individual y el sujeto colectivo, entre el guardián de la tradición y el agente político creativo.

Este trabajo expone acertadamente las paradojas referidas a las "posiciones de sujeto" en el campo religioso contemporáneo. Ejemplo concreto son los apartes donde se toca la cuestión del género. En un momento, Sanabria argumenta esa doble cuestión que atañe hoy a las(los) dominadas(os): una estructura patriarcal se reproduce esteotópicamente en el discurso marianista, pero al tiempo se discute si la práctica de la fe expresada en actividades y hábitos precisos no logran acaso dar cuenta de una agencia po-

lítica femenina, como una táctica de resistencia de las débiles ejercida por su propia mano, como un ejercicio particular de lo que se conoce como “empoderamiento” en la literatura feminista, aunque desde los dominios más locales, más domésticos, más familiares y privados, como es el caso de la fe. De hecho, la videncia de la Virgen en todos los lugares que visitó Sanabria en América Latina (Pereira [Colombia], Cuenca [Ecuador], Betania [Venezuela], y San Nicolás [Argentina]) estaba depositada en las mujeres, cuya condición de “hijas elegidas de Dios” de repente le otorgaban un estatus por la vía de la palabra. Así mismo, gran parte del culto es “administrado” y “promovido” por mujeres madres de familia. Sanabria llega a afirmar incluso que esta agencia es más influyente en cuanto estas mujeres suelen ser “cabezas de familia”, lo cual restituiría un cierto orden en la ausencia de la figura paterna, de cara al anhelado ideal de la Sagrada Familia; al tiempo, la mujer detenta el lugar del “líder comunitario” en el papel de “líder religiosa”, posición que la lanzaría al espacio público como “sujeto político”. Sanabria propone en estos términos que:



... nos sentimos obligados a extender el prisma de la “pérdida de influencia de las instituciones” (característico de la modernidad) a la “institución de lo masculino”, y por consiguiente, a la visión imperativa de la dominación, mostrando la probabilidad de “no temer

lo femenino” rechazando la “coquetaría” que le asigna el poder falocéntrico o, si se quiere, más acá de las dificultades del ejercicio de un “poder político activo en las mujeres” [...] [pág. 93]

Lo que Sanabria no discute en este sentido es cómo, a pesar de la movilidad identitaria y la agencia femenina en el culto mariano, hay dos datos etnográficos en este trabajo que ponen de manifiesto la reproducción de relaciones de poder en este escenario: a) la clase social de estas(os) creyentes, y b) la constante presencia de un “guía espiritual” que siempre es sacerdote. En el primer aspecto, es recurrente que la administración de los cultos marianistas esté a cargo de los sectores de las élites —bien sea locales, regionales o nacionales¹— en el campo económico, político y religioso. Estas elites parecen hacer uso del culto mismo para defender una cierta estructura de valores y legitimar futuras acciones en capas más amplias, tal como se ve en el contenido de los “mensajes de la Virgen”, en donde se tachan los comportamientos que van contra la norma tradicional y hegemónica, lo cual expresa una postura claramente conservadora. En el sentido de las intrincadas “tácticas de los débiles frente a los fuertes” a las que se refiere Sanabria cuando habla de este culto, ¿no se podría hablar de la fina desestructuración que puede llegar a adquirir el poder? Incluso es evidente en este culto un fuerte sentido identitario de clase. ¿No podría decirse que esta creencia refuerza a través del culto los vínculos sociales de una clase privilegiada?

En segundo lugar se encuentra la persistencia de un “guía espiritual” que “acompaña” a la líder o líderes del movimiento. Este personaje es en todos los casos un sacerdote, lo cual pondría en cuestión, por una parte, la ausencia de “institución”: no hay autonomía total porque además es por medio de este “guía” como todos esos movimientos terminan teniendo legitimidad. Es él quien da su “bendición” a las apariciones y a los cultos en nombre de la

Iglesia. Por otra parte, esto corresponde inevitablemente con la situación también recurrente de las familias con “ausencia de padre” que estas mujeres líderes tienen a cargo. ¿No se recrearía aquí a fin de cuentas la tan deseada Sagrada Familia, en tanto es el sacerdote quien termina reemplazando la figura paterna —una figura masculina para la cual estas mujeres terminan trabajando—? Además, la Virgen continúa representando un personaje “mediador” y “portador” de un mensaje divino, es decir, Ella habla en nombre de él, tratando de “conciliar” —muy político esto— y no de castigar. Ella lleva un mensaje masculino, por lo tanto, videntes y líderes tan sólo repiten un mensaje que es ley instituida desde y por lo masculino. Ellas se convierten en funcionarias de un sistema patriarcal, bajo la ilusión del “empoderamiento” a través de la palabra religiosa y en un territorio de agencia que sigue siendo muy reducido y en el que no cabe mucha creatividad. ¿No es esta una de las formas más sutiles de dominación: convencer al dominado de que puede tener el poder aun cuando no cuestione la norma?

El texto en general presenta argumentos sugerentes acerca de la relación entre lo político y lo religioso en Colombia y América Latina, además de una discusión sobre lo que Sanabria denomina “desregulación de lo religioso” que ha generado una “religiosidad informal”. Sin embargo, la estructura misma del libro, así como el estilo, presentan inconvenientes y desaciertos. Por ejemplo, está atiborrado de manera barroca de citas y locuciones latinas que lo hacen muy laberíntico, pretencioso —en tanto parece querer demostrar obsesiva y empalagosamente su erudición— y, por esto, es indiscutiblemente ceñido a una elite intelectual. Hay fragmentos considerables del texto que ya han sido publicados igual por el autor en otros libros, artículos impresos y electrónicos, e incluso en programas de sus cursos². Y por último, el capítulo etnográfico es muy magro, a veces los testimonios están desvinculados de quienes los produ-

cen —sujetos que si teóricamente son catalogados por el autor como “sujetos políticos”, en el texto no tienen el mismo estatus—. De este mal suelen adolecer muchos antropólogos de aquellos que se consideran “héroes” al regresar del “campo”.

LEONARDO
MONTENEGRO MARTÍNEZ
Pontificia Universidad Javeriana

1. Cf. Paola Vargas Arana, “Legionarios de Paz para Colombia. Un acercamiento antropológico a los grupos marianos en Bogotá”, en Carlos Vladimir Zambrano (ed.), *Epifanías de la etnicidad*, Bogotá, Universidad Nacional, 2002.
2. Cf. Por ejemplo, “Introducción” a la Cátedra Manuel Ancizar “Creer y poder hoy”, periodo II de 2004, en <http://www.unal.edu.co/progcur/catedra/index.php>; “La Cátedra Manuel Ancizar en la Universidad Nacional 1994-2005”, en <http://www.unal.edu.co/diracad/catsede/RBCMA.pdf>; “Consideraciones para una antropología del creer en Colombia”, en *Revista Sociología*, núm. 24, Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín, 2001; “Las últimas apariciones de la Virgen en Latinoamérica: una lectura antropológica”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37, núm. 1, 2002; “De la des-regulación de lo sagrado a la circulación del creer, hoy”, en *El Ágora USB*, año 3, núm. 6, julio-diciembre de 2004.

¿Ahora más altos?

La calidad de vida biológica en Colombia. Antropometría histórica 1870-2003

Adolfo Meisel Roca
y Margarita Vega Acevedo
Cartagena, Banco de la República,
Centro de Estudios Económicos
Regionales, 2007

Uno de los temas más apasionantes de la historia económica es tratar de determinar cuáles han sido los cambios a través del tiempo en el nivel de bienestar de una sociedad. Para la época moderna, los economistas identifican la mejoría en el bienestar de una región o nación con aumentos en el ingreso per cápita. Pero esa medida es incompleta por varias razones.

En primer lugar, porque el promedio puede esconder cambios en bienestar diferentes para grupos distintos de la población. Esto se puede corregir en parte calculando cambios en ingresos per cápita para los grupos que componen una distribución del ingreso. Si la distribución de ingreso no cambia mucho, lo cual es usual, un aumento en el ingreso per cápita podría reflejar incrementos generalizados en el bienestar de la población. Los datos para Colombia entre 1938 y 2007 de ingreso per cápita y distribución sugieren un incremento importante en bienestar.

En las últimas décadas se han desarrollado otras medidas de bienestar. Se ha considerado que el progreso económico es una medida incompleta del bienestar, y han surgido otros índices. El más conocido es el Índice de desarrollo humano, que incluye datos de ingreso, pero también de educación y salud en una sociedad. En educación se usan estadísticas de alfabetismo y tasas de matriculación, y para salud la esperanza de vida al nacer y la mortalidad infantil. Ese es el índice básico. Pero se puede adicionar información sobre distribución de ingresos si se considera que la equidad es un fenómeno que aumenta el bienestar, y datos sobre inseguridad (número de asesinatos por 100.000 habitantes), estadística que es la medida en que ésta reduce el bienestar.

Adolfo Meisel Roca y Margarita Vega Acevedo en el libro *La calidad de vida biológica en Colombia* estudian otro índice de bienestar: los cambios en la estatura de las poblaciones. La estatura adulta refleja la situación nutricional neta durante los años en los que la persona está en crecimiento. En ella influyen el consumo de alimentos, la salud y el esfuerzo laboral.

En el capítulo que reseña la literatura de la antropometría histórica, los autores explican cómo las estadísticas de estatura reflejan el consumo de alimentos, la nutrición y la salud. La experiencia histórica en Estados Unidos y varios países de Europa muestra una disminución en la estatura en los inicios de la industrialización. Quienes han analizado

este fenómeno difieren en las interpretaciones, pero tienden a creer que este deterioro se debió al aumento en las infecciones, en concentraciones urbanas, con servicios públicos de salud deficiente, y a un posible deterioro en la distribución del ingreso. Hay excepciones. En Suecia la estatura aumentó permanentemente entre 1820-1965.



Meisel y Vega muestran que Colombia también ha tenido un comportamiento excepcional de este índice de bienestar. La estatura promedio de los colombianos por año de nacimiento aumentó continuamente para hombres y mujeres entre 1905-1909 y 1985 (pasó de 1,62 a 1,71 cm para hombres y de 1,50 cm a 1,59 para las mujeres). Por otra parte, la estatura no bajó durante el proceso de industrialización y urbanización.

La serie estadística colombiana que utilizan es de las más completas y extensas en el mundo. En otros países los datos vienen de la medición de reclutas o de los archivos de algunos colegios. En Colombia el dato aparece en la cédula de ciudadanía y por lo tanto cubre toda la población, y los autores utilizaron 9.321.776 de estos datos, una muestra gigante para fines estadísticos.

Un ejercicio interesante para estimar la distribución en el bienestar es la medición en la dispersión de las estaturas. Un paso de grandes dife-